

Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia: ritos urbanos em Ouro Preto, MG

Roberta Ceva
CNRS

Resumo

Neste artigo nós discutimos a celebração do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, realizado pela comunidade de congadeiros da região do Alto da Cruz, em Ouro Preto, MG, como a retomada de um ritual urbano relevante para a afirmação de laços de identidade e de solidariedade entre os participantes. Tivemos oportunidade de acompanhar a produção do Reinado desde o ano de 2011 até os dias atuais, e nesse período pudemos observar o modo como a comunidade local busca a própria emancipação social por meio da expressão de uma perspectiva singular sobre sua religiosidade e sobre a memória de seu segmento social. Sugerimos que tal perspectiva é construída com fundamento na experiência liminar das relações de *communitas* (Turner, 1974), em meio a um movimento em direção à antiestrutura social. Diverge, portanto, das narrativas oficiais da história de Ouro Preto, que tendem a refletir as relações hierárquicas e de segregação que encontramos na estrutura social. Desta forma o Reinado faz surgir um contraponto à ideologia hegemônica, que manifesta forte tendência para a manutenção das relações de poder que se originaram nos processos de dominação colonial.

Palavras Chave: Patrimônio Cultural; Congado; Communitas;.

1- Introdução

Os ritos realizados durante a celebração do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, encenados pela comunidade de congadeiros da região do Alto da Cruz, serão examinados aqui como mecanismos para a expressão de um segmento social historicamente inferiorizado nas hierarquias das relações sociais em Ouro Preto, MG. Tal movimento para a própria expressão ocorre como um discurso dirigido à própria sociedade local, mas também em uma relação de interlocução com outros grupos de congado em Minas Gerais e outros estados. Por meio da performance ritual a comunidade formada pelos participantes a Guarda de Congo e seus apoiadores ativam uma memória social construída com base na experiência de vida local, recuperando processos vinculados ao passado histórico.

O Reinado testemunha uma possibilidade de experiência na qual os participantes vivem no desempenho ritual, relações intersubjetivas distintas daquelas experimentadas em contextos de estrutura social. A prática dos rituais oferece oportunidade para que os congadeiros vivenciem situações de empatia com seus semelhantes, subvertendo as relações de segregação que constituem a regra da vida cotidiana. Definem assim condições para experimentar relações sociais complementares àquelas que são vividas na estrutura social. É uma tentativa de superação, ainda que efêmera, da posição de inferioridade ocupada historicamente desde o século XVIII em Ouro Preto. A enorme quantidade de ouro extraída da antiga Villa Rica supriu as condições para a realização das primeiras experiências do mercado de consumo internacional de bens industrializado. As relações de força construídas naquele momento ainda hoje ecoam nas práticas sociais de grupos considerados culturalmente inferiores pelas elites locais.

A cultura local se desenvolveu de modo a reproduzir os sistemas de coerção, controle e dependência coloniais. Tais sistemas se refletem nos dramas sociais, em particular nas relações de trabalho e de moradia, que dão concretude à forma local de segregação. Trata-se de uma situação tipicamente urbana, na qual o ideal imaginado para os que nascem entre os trabalhadores é o emprego, condição para manter-se vivo; e não necessariamente o desenvolvimento de seus potenciais humanos.

A imagem desta posição social herdada é reiterada nas práticas culturais, e o indivíduo acaba por ser conduzido a ela, confirmando-a. Ele é convencido pela experiência de vida local da inescapabilidade de sua posição, e de que suas possibilidades de escolhas são restritas aos limites socialmente impostos. Ao propor experiências alternativas, os congadeiros concretizam relações com o espaço, com o tempo, com a memória e com seus semelhantes, rompendo com valores fundados no individualismo e na segregação.



Inserir foto 01 -

Legenda: Abertura do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia no ano de 2015, no adro da Capela do Padre Faria.

Crédito: Autor, 2015

2 – Delimitação do referencial teórico e do problema da pesquisa

Faremos uma releitura da literatura antropológica, sobretudo no que se refere aos ritos sociais, no sentido de considerar a comparação histórica. Esta abordagem leva adiante a perspectiva apontada por Turner (1966: 125) no sentido de considerar o simbolismo ritual em diferentes instâncias: a exegese a partir da comparação das interpretações dos especialistas nativos; o equacionamento do significado dos símbolos com seu usos, ou seja não apenas o que eles dizem mas o que fazem; as relações entre estes na mesma gestalt (complexo de relações) e assim perscrutar de que modo a vivência da liminaridade permeia os contextos significantes do movimento dos congadeiros no desempenho dos processos rituais que integram a dramatização do Reinado do Alto da Cruz em Ouro Preto.

Trabalha-se aqui com base no exame de pressupostos da antropologia política britânica. Embora de modo geral os estudos elaborados nesta vertente não focalizem propriamente a mudança, utilizamos aqui instrumentos formulados com o objetivo da análise histórica. Ainda que se incorpore nessa abordagem princípios da análise estrutural, enfocando as formas organizativas básicas e relações duráveis do grupo que realiza a performance ritual, trata-se mais propriamente de fatores da ação social, em uma trama com base em interesses ou ambições

Nas performances rituais emergem vivências de igualdade, solidariedade, liberdade e amor, próprias à definição de *communitas*, como a experimentada em situações

liminares que, ao reverter valores, implica a revitalização da ordem em novos parâmetros (Turner 1974:143). Os sentimentos que emergem nessas experiências encontram-se na ordem do sublime, do excesso em relação à nossa capacidade de representação simbólica. (Seligmann-Silva 2000:80). Tal como propõe Turner, ao identificar “elementos variáveis” (Turner, 1964:49) no contexto dos campos de ação simbólica, partindo dos significados mais estreitos para os mais abrangentes. Parte-se aqui de depoimentos dos envolvidos no movimento congadeiro, traduzindo enunciados prescritivos de como devem proceder na encenação ritual, Considera-se, no entanto que cada desempenho irá ocorrer de modo singular de acordo com as condições objetivas de realização, o que leva a diferentes interpretações. A abordagem se refina e amplia por meio de apontamentos na trilha da análise da comunicação simbólica e das características performativas da ação ritual (Tambiah, 1985)¹.

2.1. O Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia

A origem da celebração do Reinado em Ouro Preto remonta a meados do século XVIII, tendo se iniciado na ocasião do casamento de Chico Rei na Igreja de Santa Efigênia. Diferentes relatos remontam a Galanga, rei de um povo africano². Em conflito estimulado pelo comércio transcontinental de escravos, seu grupo foi apresado e trazido ao Brasil na condição de mão-de-obra para a atividade de mineração. Galanga foi batizado e recebeu o nome cristão de Francisco, assim como todos os homens que atravessaram o oceano no porão daquele mesmo navio. Após uma viagem sofrida, em que sua esposa e filha foram lançadas ao mar para reduzir o peso da carga durante uma tempestade, Galanga e seu filho Muzinga chegaram ao porto do Rio de Janeiro e foram rapidamente trazidos a Minas Gerais, para atender a urgência de extração de ouro.

Com o esforço de seu trabalho Francisco comprou sua liberdade e a de seu filho, e adquiriu uma mina esgotada tornando-a produtiva. Com os recursos da mina da encardideira não só comprou e libertou seus antigos súditos, como também investiu na edificação da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, espaço sagrado capaz de abrigar a construção de laços simbólicos de empatia entre aqueles que se encontraram em Vila Rica na condição de escravos, negros forros e até mesmo brancos pobres³. Galanga tornou-se conhecido como Chico Rei, líder de um grupo de negros livres que subvertia a ordem colonial ao expor sua forma de organização social solidária preservando-se da violência colonial exercida no contexto das práticas civilizatórias⁴.

¹ Embora haja diferenças conceituais dos trabalhos citados de Turner e Tambiah, não cabe nos limites do presente trabalho estabelecer uma comparação entre os pressupostos teóricos destes dois autores.

² A procedência desse relato é apresentada em termos pretéritos, sem referência a um local de origem. Embora a tradição do Congado faça referência ao grupo linguístico de matriz bantu, as regiões mineradoras receberam grande quantidade de pessoas oriundas do grupo jeje (tronco linguístico ewé fon), da região do Golfo do Benin, sendo que depoimentos e os moradores do Alto da Cruz praticantes do Congado se compreendem como afrodescendentes evocam a vivência da chamada diáspora africana.

³ Embora tenha ocorrido um episódio de expulsão dos irmãos brancos da Igreja de Santa Efigênia, essa rusga se apagou ao longo do tempo e hoje tanto a igreja como a memória de Chico Rei são reconhecidos como signos de identidade por toda a comunidade local.

⁴ Eponina Ruas (Ruas 1964:65-66), relata que as obras da Igreja de Santa Efigênia demoraram porque os Irmãos do Rosário utilizavam parte dos recursos angariados pela irmandade para realizar as festas do Congado. Ressalta assim a importância da prática ritual como elemento de integração dos grupos sociais

A celebração do Reinado teria se iniciado quando o então viúvo Chico Rei contraiu núpcias com uma mulher nascida no Brasil, em um domingo dia 06 de janeiro de meados do século XVIII. A história é nebulosa em relação à continuidade da prática nos anos seguintes, mas sabe-se que o mês de janeiro é tradicionalmente um período de festas para a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia no Alto da Cruz. O fato, porém, é que por anos a celebração do Reinado deixou de acontecer em Ouro Preto, embora daqui tenha se espalhado para outros municípios e outras comunidades cujos membros se compreendem como associados ao movimento diaspórico dos povos africanos em Minas. Assim, o território do Alto da Cruz se configura como local para a instalação do Congado na região, e a retomada da celebração do Reinado em Ouro Preto fortalece o movimento de valorização das práticas congadeiras como patrimônio cultural.

A geração atual de congadeiros retomou o Reinado no ano de 2009. Isso ocorreu em um contexto de maior reconhecimento e apropriação pela comunidade local dos bens culturais referentes à encenação da festividade. Em parte isso se deve à contribuição paulatina de autores da antropologia cultural no debate sobre patrimônio⁵, bem como a um processo de maior mobilização das comunidades locais no sentido de reconhecer a legitimidade da própria memória, negligenciada pelos discursos da história oficial. Quando iniciamos nossa aproximação com a Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, em entrevista de julho de 2011, a Terceira Capitã, Kátia Silvério, líder desse processo de retomada, disse que havia por parte dos moradores do Alto da Cruz um forte preconceito contra o congado, que era relacionado a práticas de feitiçaria e discriminado na sociedade. Após a retomada da celebração segundo os moldes contemporâneos, no qual as guardas locais passam a ser visitadas por grupos de congado de outras cidades⁶ ela afirmou que a imagem do Congo se transformou sob o olhar de seus vizinhos. Não só os participantes do grupo são vistos com respeito, como também o grupo é procurado por pessoas que buscam se aproximar do movimento de valorização desta religiosidade católica sob forte influência dos saberes e dos costumes oriundos da África e relaborados no Brasil⁷.

dominados, que compartilhavam da vida no recinto mais pobre de Villa Rica, habitado por aqueles a que Maria Aracy Lessa (Lessa 1981:49) se refere em seu livro de memórias com o termo qualificador “*gente miúda*”.

⁵ Remonta-se aqui ao texto *Raça e História*, de Lévi-Strauss (1976), encomendado pela UNESCO na década de 1950. Esse trabalho representa um marco para a relativização da perspectiva de civilização ocidental moderna no processo de identificação e salvaguarda do patrimônio cultural da humanidade. A maior divulgação das ideias de Boas no campo do patrimônio cultural por Lévi-Strauss repercutiu profundamente em um processo de valorização dos saberes locais e para a construção de políticas públicas. No Brasil, o Anteprojeto de Criação do SPAN (2002) feito por Mário de Andrade em 1925 já introduzia mecanismos para o reconhecimento das expressões de culturas locais. Entretanto, somente na década de 1980 observamos uma maior penetração da antropologia cultural no processo de transformação das políticas voltadas para o patrimônio. Nesse contexto é bastante significativo o processo de tombamento do terreiro de candomblé da Casa Branca, em Salvador, sobre o qual Gilberto Velho (2006) oferece relato. Esta experiência contribuiu para o reconhecimento do patrimônio cultural de natureza imaterial na Constituição de 1988. A atuação de Antônio Arantes à frente da metodologia do INRC, e depois do IPHAN entre os anos 2004-2006 foi relevante para a sistematização de processos de patrimonialização de bens culturais de grupos sociais dominados (Morais; Arantes; Ramassote 2015:221-260).

⁶ Ouro Preto recebe em geral cerca de 30 guardas de congo durante o dia festivo.

⁷ Durante o Reinado de 2012 as crianças que participam da Guarda de Congo disseram que quando colocavam sua farda branca para sair no Congo os vizinhos lhes chamavam de “macumbeiros” ou “pais de

Quando João dos Passos faleceu, em meados da década de 1990, o Congado, àquele tempo bastante arrefecido, passou a ser liderado por seu filho, Rodrigo dos Passos. O pai preparara o filho desde a infância para carregar adiante a memória e a prática do congo. Também previra como capitão seu neto William Silvério dos Passos, filho de Karina Silvério e Flávio dos Passos, laço de sangue que une as duas famílias que trabalham para fortalecer a guarda e que retomaram a celebração do Reinado.

Kátia Silvério acompanhava o filho de cinco anos, João Henrique Silvério⁽⁸⁾, nos festejos então incipientes. Vendo as dificuldades do grupo, ela começou a mobilizar a comunidade para fortalecê-lo materialmente com a compra de instrumentos e indumentária. Por meio de listas de ouro assinadas por suas clientes conseguiu recursos para adquirir caixas e outros instrumentos, ao mesmo tempo em que liderava um trabalho coletivo para modificar a visão da comunidade sobre o congado. Todos os relatos obtidos mencionam o fato que durante certo período havia um preconceito da comunidade em relação à guarda de congo. O fortalecimento do congado se deu aos poucos, em meio a um cenário político que também se modificava no decorrer do processo de organização.

A participação do núcleo familiar de Kátia Silvério marca momento de fortalecimento do grupo. A partir do ano de 2007 a Guarda de Congo do Alto da Cruz começou a participar mais efetivamente de celebrações de congadeiros em outras localidades. Os relatos recolhidos junto aos participantes concordam que foi o crescimento espiritual e material do grupo que evidenciou a necessidade de se levantar as próprias bandeiras. Isso ocorreu pela primeira vez em janeiro de 2009, em esforço realizado pela Guarda de Congo apoiada por pesquisadores, pessoas ligadas ao movimento negro, entidades culturais de Ouro Preto e, principalmente membros da comunidade do Alto da Cruz. No ano seguinte houve a coroação do Rei, Geraldo Bonifácio de Freitas, e em 2011 foi coroada a Rainha, Karina Silvério Augusto, irmã de Kátia, mãe de William.

A partir de 2009 o congadeiros passaram a mobilizar-se para a realização do Reinado e a pleitear apoio e reconhecimento públicos para a celebração. Durante a semana preparatória os congadeiros e apoiadores trabalham para organizar os espaços e a logística do dia festivo. Embora produzido por voluntários, o Reinado demanda uma infraestrutura de alimentação, segurança e higiene para receber os Irmãos do Rosário de outras localidades. Além disso, há gastos com a divulgação e a produção geral do evento. Reivindica-se o repasse de recursos como um direito a ser atendido por meio das políticas públicas para o segmento do patrimônio imaterial. Em muitas situações os congadeiros, especialmente suas lideranças, se apropriam do debate sobre o patrimônio para se posicionarem na estrutura social e demarcarem seus lugares de fala. Procura-se adequar os procedimentos da associação aos trâmites da administração pública, de modo a encontrar mecanismo de repasse de verba que possa se repetir a cada ano com transparência, de modo a minimizar objeções dos governos e tornar desnecessárias as alianças políticas e os compromissos insustentáveis que tais práticas exigem.

Kédison Geraldo, fundador do Moçambique de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, afirmou (em entrevista datada de outubro de 2015) que em algumas regiões

santo”. Entendendo que a ideologia hegemônica está na práxis cotidiana, observamos que há uma força exercida pela própria comunidade de moradores que tende a classificar os congadeiros de forma pejorativa.

⁸ Hoje João tem 15 anos e já foi coroado Capitão da Guarda de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia.

há ainda a tradição de uma pessoa do público pisar em uma nota de dinheiro que será dada como esmola. Nesse caso o Capitão da Guarda precisa cantar para a pessoa, de modo a convencê-la pela beleza de seu canto, a soltar o dinheiro. Quando o Congo ou o Moçambique se apresentam em Formiga (MG), cidade em que há esse costume, os congadeiros de Ouro Preto dele participam. Aqui, entretanto, não há esse costume, embora o Congo percorra a partir de novembro as ruas da comunidade do Alto da Cruz pedindo gêneros alimentícios e material de limpeza como contribuição para a realização do Reinado. Não há, contudo, na comunidade, vínculo estreito com a oferta de esmolas.

2.2. Processos rituais

Por meio da ritualização, muitas vezes observada como espetáculo por olhares fixos nas posições mais elevadas das hierarquias sociais, os Irmãos do Rosário fortalecem os laços que os ligam fraternalmente. O Reinado, portanto, implica na expressão de um grupo coeso, reunido pela devoção a Nossa Senhora do Rosário e a Santa Efigênia. Os integrantes deste grupo se identificam pela saudação *Salve, Maria!*, senha para a entrada em um contexto de realidade que apresenta seus próprios conjuntos de significados. Os participantes articulam tais referências para construir e compartilhar uma perspectiva singular sobre o mundo.

Três capitães lideram a Guarda de Congo durante as performances: Rodrigo dos Passos, Primeiro Capitão; Francisco Passos, Segundo Capitão; e Kátia Silvério, Terceira Capitã. Todos eles portam espadas, instrumentos de grande importância para a condução das energias que são evocadas nos rituais. Rodrigo faz uso de um apito para oferecer instruções ao grupo e lança olhares cujos significados são claros para os participantes. A guarda se desloca em cortejo, toda vestida de branco, dançando com as fitas que descem de seus capacetes, tendo à frente sempre as bandeiras dos santos de devoção. De cada bandeira surge uma fileira, nas quais os primeiros componentes cumprem as funções de guias. Estes, em geral, usam pandeiros, embora no caso da Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, estejam atualmente preferindo o patangome – instrumento característico dos grupos de Moçambique⁹. Os guias dão o exemplo dos ritmos e das danças aos demais participantes, que se organizam em fila nas posições determinadas pelo Primeiro Capitão. As caixas médias costumam ficar à frente, seguidas por dançantes e por outros instrumentos de percussão como agogô, pandeiro, meia lua, etc. Ao fundo ficam as caixas graves. Os capitães transitam entre as fileiras. Por fim, zelando pelo grupo na retaguarda, segue o Trono Coroado, composto por Rei, Rainha e sua corte.

O Reinado é aberto no primeiro domingo de janeiro e encerrado no segundo, em dia de grande festa. Na manhã do primeiro domingo os congadeiros se reúnem para pedir a benção na escadaria da Igreja de Santa Efigênia. Este é o primeiro movimento de separação da realidade estruturada. Uma fila se forma na garagem da casa de Kátia Silvério, próxima à Igreja, e a capitã faz a ablução dos participantes com água de cheiro e ervas – marcando o gesto de separação das práticas regulares. Por meio dele aqueles que se reconhecem pela expressão *Salve, Maria!* Livram-se de parte dos valores e convicções que fazem sentido na realidade estruturada para se colocarem em condição de experimentar o sentimento de

⁹ O crescente interesse dos congadeiros pelas práticas de Moçambique revelou-se pela incorporação de instrumentos desta categoria ao congo, e culminou com a criação do Moçambique de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia por Kédison Geraldo, irmão mais jovem de Kátia Silvério.

igualdade, liberdade, solidariedade e amor característicos à definição da *communitas* (Turner; 1974).



Inserir FOTO 02

Legenda: Kátia Silvério lava a cabeça dos congadeiros com água de cheiro e com mangericão no primeiro domingo do Reinado de 2013 pela manhã. Trata-se do primeiro ritual que é realizado durante a celebração, e marca o momento de separação da ordem estruturada. Os congadeiros tem a oportunidade de serem purificados para louvar Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia.

Crédito: Foto Autor

Relatam que em outros tempos muitas Guardas de Congo se apresentavam com os pés descalços, de modo que se criou a ideia de que o modo tradicional de se tocar o Congo seria descalço. Em contextos nos quais as pessoas andam descalças no cotidiano pode ser uma prática corrente. Todavia, se a realidade vivida no tempo presente é outra, e se os congadeiros, tal como nós todos, utilizamos sapatos, tênis, chinelos e sandálias em nosso dia a dia, dançar e tocar com os pés nus pelas ruas de Ouro Preto ou outra cidade pode parecer inadequado. Leda Maria Martins¹⁰, entretanto, ressaltou em palestra oferecida à comunidade local durante a semana do Reinado de 2016, que os pés nus estabelecem um vínculo com a terra, que permite que os congadeiros se alimentem desta energia em seus rituais. Tal fala causou impacto entre os congadeiros, e é possível que a prática dos pés descalços seja absorvida pelo grupo nas circunstâncias que os capitães julgarem esse

¹⁰ Leda Maria Martins é pesquisadora, Professora Doutora da UFMG. Ela foi convidada pelo Rei Geraldo Bonifácio de Freitas para ministrar uma palestra à comunidade do Alto da Cruz em 2016.

vínculo necessário deliberadamente para acionar signos de recuperação da memória da escravidão.

Mesmo antes desta informação, notamos que em circunstâncias nas quais o papel feminino é mais demandado, como durante o pedido de bênção na Igreja de Santa Efigênia, Kátia Silvério frequentemente inicia o processo calçada, e o conclui com os pés desnudos. Este ritual acontece antes do levantamento das bandeiras do Reinado, é quando Kátia lava a cabeça dos congadeiros com água de cheiro e manjerição, denotando intenção de expurgar as impurezas e prepará-los para participar nos ritos. Depois a água que sobra, impregnada do simbolismo da purificação, é despejada em um rio ou na rua. O grupo sobe então a ladeira no sentido da Igreja de Santa Efigênia. No Reinado em janeiro de 2013, esse foi o momento em que observamos o primeiro movimento de transbordamento dos congadeiros, sobretudo dos capitães. É quando Kátia se livra dos calçados, seja para satisfazer a necessidade sensorial de um corpo que se liberta, seja para ritualizar o trânsito para a experiência de *communitas*.



Inserir foto 03

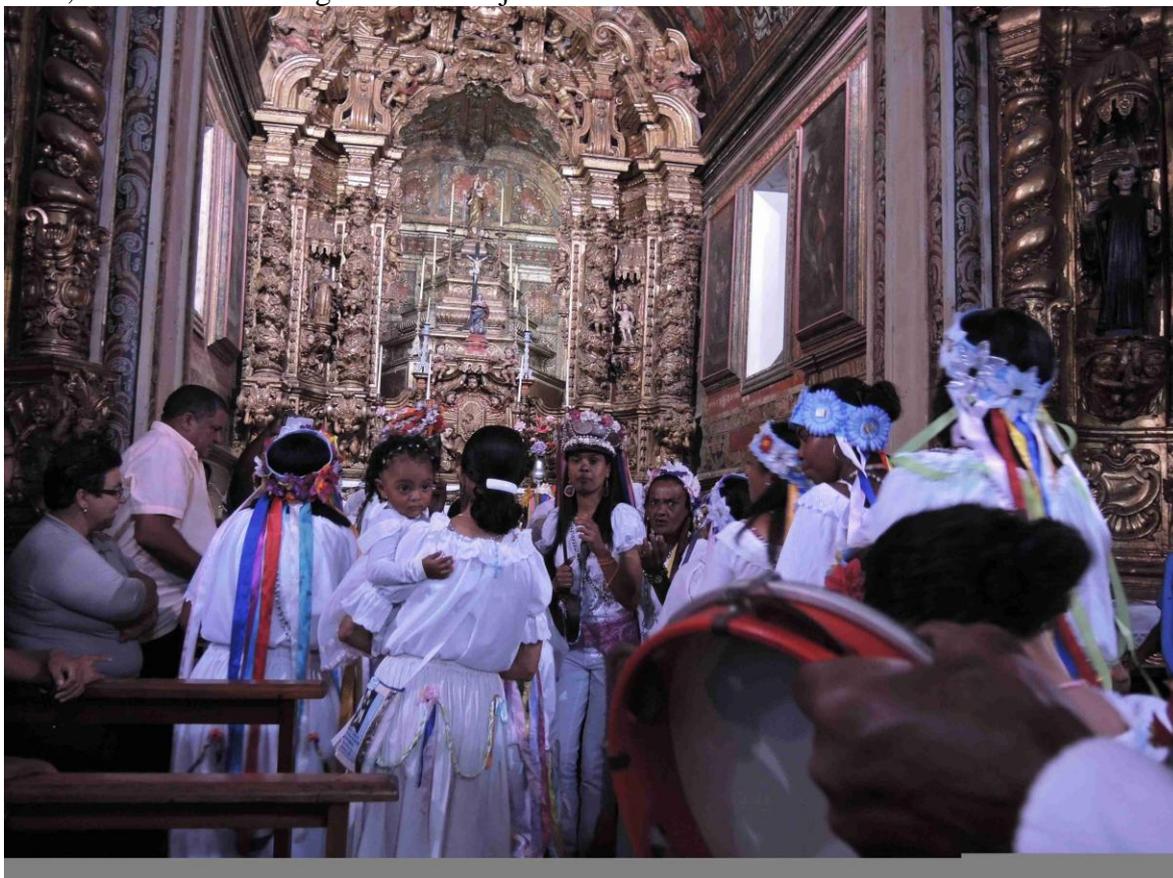
Legenda: Pedido de bênção na escadaria da Igreja de Santa Efigênia, durante a abertura do Reinado em 2013 pela manhã. Este ritual acontece logo após a ablução dos congadeiros.

Crédito: Nathália Guedes.

Após a ablução os congadeiros praticam toques em seus instrumentos de percussão e passos de dança. Buscam pela primeira vez um equilíbrio difícil, mas que paulatinamente se revela não só possível, mas também estável. Em harmonia seguem para a escadaria da Igreja, onde cantam, tocam e dançam, pedindo que Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia abençoem o Reinado, e para que todo o processo transcorra em paz e segurança. À noite, após a missa na Capela do Padre Faria, as bandeiras das padroeiras são hasteadas¹¹. Segue-se uma semana de atividades religiosas e laicas, durante

¹¹ Desde o ano de 2013 a bandeira de São Benedito também é hasteada junto com as de Nossa Senhora do Rosário e a de Santa Efigênia.

as quais o Rei Geraldo Bonifácio de Freitas dedica-se a programar mesas de debates e palestras sobre temas que considera importantes para o desenvolvimento da comunidade local, com ênfase nos segmentos mais jovens.



Inserir foto 04

Legenda: Os Congadeiros participam da Missa na Capela do Padre Faria, antes de erguerem suas bandeiras no adro desta igreja no ano de 2014. Aqui eles tocam no interior da igreja, o que no passado não era bem visto pela paróquia, chegando mesmo a ser proibido durante as décadas de 60 e 70.

Crédito: Autor, 2014

O dia festivo acontece no segundo domingo de janeiro. Neste dia as atividades se iniciam às 5h da manhã. Um cortejo sai da Escola Estadual Horácio Andrade em direção à Igreja de Santa Efigênia. Entre o sono e o despertar os congadeiros cantam e dançam, em toques que proporcionam aos participantes a experiência de uma unidade perdida na vida fragmentária da estrutura social. Em rito presenciado em janeiro de 2012 o Capitão Rodrigo dos Passos antes de sair rezou em conjunto o Pai Nosso e a Ave Maria. Pediu a presença e a cumplicidade do sagrado e também dos espíritos de seus antepassados. Disse: “*Estamos reunidos e permaneceremos unidos*” e logo após ouvimos o seu apito indicando o início do movimento. Uma caixa mais aguda respondeu ao apito, depois outra, depois as mais graves. Todos cantaram e quando notou a coesão do grupo, Rodrigo autorizou o movimento.

Os congadeiros atravessam a ladeira ainda no escuro. Adentram o portão da igreja e sobem sua escadaria. O Trono Coroado segue na retaguarda. Geraldo Bonifácio de Freitas carrega o rosário em suas mãos. Murmura palavras, conversa com os antepassados.

Com seu grupo concentrado no adro da Igreja, Rodrigo aguarda o momento e o toque corretos para entrar pela porta aberta por membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia¹². No interior da Igreja os congadeiros cantam e dançam, rezam e pedem a proteção das padroeiras. Embora os toques no interior do edifício sejam altamente ritualizados, a atualização da performance não segue um roteiro fixo, variando conforme cada celebração. Em 2012, por exemplo, os capitães entregaram suas espadas ao Rei, que as sustentou por alguns minutos diante do altar. Nos anos seguintes não observamos mais esse gesto. Os capitães encontram respostas performáticas diante dos contextos e circunstâncias da vida do tempo presente. Se bem que fundamentada em um conjunto de referências compartilhadas, a forma como tais referências e significados são articulados simboliza a busca de liberdade no sentido de interação direta com o que se apresenta aos sentidos no instante ritual. A estruturas sintáticas e semânticas de toda a linguagem envolvida parecem ser a tal ponto dominadas pelos participantes que é a experiência do coletivo e da unidade entre os indivíduos que sobressai de todo o ritual.



Inserir foto 05

Legenda: Os congadeiros durante a alvorada do Reinado de 2014. A alvorada é momento fundamental do dia festivo. Os participantes despertam com os toques das caixas cortando o silêncio da madrugada. O dia de louvar Nossa Senhora se inicia em uma clave

¹² Embora alguns membros da Guarda de Congo também participem da Irmandade, em Ouro Preto os dois grupos não coincidem.

diferente, que chama para a experiência concreta de uma possibilidade alternativa à vida cotidiana.

Crédito: Autor, 2014

Após a alvorada seguem-se outros ritos. Há um cortejo até a Igreja de Nossa Senhora do Pilar no bairro Antônio Dias, onde o Trono Coroado aguarda a chegada de seus capitães para ser conduzido de retorno à Igreja de Santa Efigênia por uma Guarda de Moçambique amiga¹³. Em seguida há a benção feita pelo pároco local e depois as guardas descem para o almoço que acontece na Casa de Cultura do Padre Faria. Há também o rito da comensalidade e de agradecimentos, quando todas as guardas apresentam seus toques de reconhecimento pela acolhida feita pela guarda anfitriã. Por fim há uma missa campal e logo em seguida o ritual de descida dos mastros e o retorno das guardas visitantes.

Mais do que a descrição dos ritos, interessa aqui entender o modo como os congadeiros do Alto da Cruz retomaram a prática ritualística de modo a traduzir relações de *communitas*. Em contexto de vida urbana, no qual as relações sociais tendem a ser mais fortemente estruturadas em regras e costumes, a performance ritual apresenta a possibilidade de libertação dessas amarras e indica uma forma alternativa de integração entre os participantes. É preciso ter claro, entretanto, que esta proposta de unidade ocorre em dois planos: um que encontra o seu foco no próprio grupo; e outro que diz respeito à relação de distintas guardas de congo entre si.

2.3. Repensando os aportes dos predecessores

Embora a antropologia prioritariamente se pautar pela atenção à cultura nativa, procurando guiar-se por ela (Peirano, 1995:77), na abordagem aqui seguida tem-se em mente cotejar o contexto textual com a história, os lugares sociais, a linguagem e outros símbolos de um campo de significação criados por quem escreve e recriados por seu leitor. Nesse campo de significação, os trabalhos precedentes são parte relevante a ser apreendida pela interpretação (Larcom, 1983:191).

Toma-se como ponto de partida a antropologia dos rituais articulada à análise política e histórica. A antropologia política fornece instrumentos de qualificação da análise histórica, uma vez que através dessa abordagem se focaliza a diferença entre transformações e mudanças sociais em um sentido estrito. Quando trata dos “sistemas de equilíbrio instável” dos povos africanos sob o domínio europeu, não propriamente realiza, como quer Leach (1954), uma teoria da mudança histórica cíclica, uma vez que aborda a alternância cíclica no poder entre opositores (Autor, 1987). Para Gluckman (1971:39), os sistemas sociais não podem ser vistos como funcionando analogamente aos sistemas orgânicos, preferindo a expressão “séries de processos sociais”. Dentro desta perspectiva, qualquer sistema social é visto como um campo de tensão, no qual se observa ambivalência, cooperação e conflitos entre atores, grupos ou povos contrastantes.

Os estudos monográficos sobre os rituais indicam que os mesmos não expressam unicamente coesão, harmonia e sentimento de integração entre seus participantes, mas implicam encenações de conflitos os quais não necessariamente terão por consequência a reversão das relações estabelecidas e a instalação de uma nova ordem. Em seu *Rituals of Rebellion in South-East Africa* (1954), Gluckman mostra que as rebeliões para derrubar o tirano geralmente não suprimem a posição por ele ocupada, uma

¹³ Os capitães escolhem a guarda a cada ano, e a convidam para conduzir o Reinado. Há ocasiões em que a guarda local paga o transporte da guarda visitante que vai assumir tal responsabilidade.

vez que na sua maior parte consistem em mecanismos de ajuste na coesão entre grupos ou povos, qualificáveis mesmo como “incidentes normais”, contrariamente à sua classificação como distúrbio e atos de violência face à ordem estabelecida.

Van Genep (1978) caracteriza os mecanismos dos rituais, em seus propósitos específicos - protetores, propiciatórios, aquisitivos, purificadores, produtivos ou preditivos, de acordo com sua situação na vida social. Suas observações sobre a seqüência de ritos que caracterizam a passagem de uma situação à outra carecem no entanto de uma reflexão embasada na teoria social para explicitar as interconexões entre tais ritos no sentido da compreensão dos processos de liminaridade (Gluckman, 1966:1). Problematisa-se a indagação por quê nas sociedades tribais tanto as transições de status sociais quanto as relações sociais em geral são mais ritualizadas que a sociedade envolvente, uma vez que nestas também se registram e observam ritos extremamente significativos.

Tensões locais são evidentes entre os participantes do congado fora dos momentos rituais. Existem desacordos quanto às decisões tomadas pelos capitães, divergências entre os congadeiros, críticas feitas a determinados comportamentos, etc. Entretanto durante os toques essas divergências se apagam em função da conquista de uma unidade maior. Levando em consideração a retomada da realização dos rituais, observamos que os congadeiros estão atentos para um campo de conflito maior, que supera as tensões locais e diante do qual é preciso buscar deliberadamente a unidade do grupo. A devoção a Nossa Senhora do Rosário é o elemento que proporciona essa coesão e fortalece a posição dos congadeiros diante de um campo de tensão social mais amplo .

Ouro Preto é cenário para ritos políticos de celebração da memória e do poder das elites. Todo ano, no dia 21 de abril, a cidade é ocupada por políticos que conferem a medalha da inconfidência a seus pares, causando imenso transtorno no trânsito da cidade. Da mesma forma as ordens terceiras dos brancos ritualizam suas tradições e por meio delas determinam as posições disponíveis para serem ocupadas na sociedade. Distinguem aqueles que detêm algum tipo de poder daqueles que são excluídos desse tipo de relação. Henrique Barbosa da Silva Cabral (1969:219-20) descreve um ritual de humilhação pública dos negros, que acontecia até mesmo depois da abolição, quando os senhores transformavam em espetáculo a condução de seus escravos ou empregados para a cadeia. A ritualização deste espetáculo de humilhação pública tem caráter pedagógico e determina a posição dos negros na ordem social.

Diante de um contexto em que as práticas tendem a reiterar a condição estigmatizada dos negros e a definir sua posição pela perspectiva hegemônica, os rituais realizados durante o Reinado apresentam a capacidade de reunir parte deste grupo social e definir um contexto de experiência capaz de expressar seu desejo de liberdade. Trata-se de uma reação em franca oposição ao lugar pré-determinado que os congadeiros ocupam na sociedade, e um esforço no sentido da emancipação social do grupo. Os ritos do Reinado revelam a premência de se experimentar a realidade alternativa construída no momento dos toques, das danças e dos cantos. É certo que existe hierarquia internamente ao grupo, sendo que os líderes cumprem a função de orientar o processo ritual em busca da unidade almejada.

A significação da fronteira na liminaridade não passa despercebido por Van Genep, que inicia o segundo capítulo tratando das “passagens territoriais” (Van Genep, 1978:34). Examina como quando pessoas se movem através de bordas ou entram em limiares de casas ou templos, participam de rituais como atores ou observadores. A partir

daí a análise de rituais trata dos movimentos de pessoas ou grupos ou de pessoas dentro de grupos.

Van Gennep indica como nos ritos de passagem ocorrem primeiramente os ritos de separação, depois os ritos de “margem” (ou transição), e ao final os ritos de incorporação, ou reagregação. Em situações específicas, cada um desses tipos de ritos pode apresentar-se como proeminente, tal como ocorre nas cerimônias de iniciação, nas quais são predominantes os ritos de passagem. Ainda que esta definição não explique o conjunto de ritos observáveis em cada cerimônia, os processos de transição recebem especial atenção uma vez que desenvolvem uma autonomia que caracteriza o período liminar, que se define como um limiar entre dois estados mais firmemente estabelecidos, sendo que esta ênfase conduz à apresentação de uma terminologia alternativa evitando reiterar a classificação de etapas rígidas.

Do ponto de vista da antropologia política, a análise dos ritos sociais extrapola a estrutura das relações sociais e as mudanças nestas relações. Van Gennep trata de processos relacionados à performance pública e às tarefas de um novo status simbolizando a adoção de novas responsabilidades, embora falhe em reportar entre si suas afirmações sobre os diferentes tipos de ritual e sobre as relações sociais (Gluckman, 1966:7). Sua obra carece, igualmente, da etnografia e análise acurada de informações de primeira mão sobre situações específicas que são acumuladas ao longo do texto.

Turner focaliza a simbologia no contexto de iniciação ritual entre os Ndenbu do Norte da Rodésia. Realiza uma exegese a partir das interpretações dos próprios participantes, dos especialistas Ndembu e da discussão da literatura antropológica especializada. Parte do contexto operacional do símbolo na situação observada para a trama de conflito e cooperação e desta para o nível da relação dos símbolos entre si (1964:21, 1966:125).

Gluckman define ritualização como

“cerimonial estilizado no qual pessoas relacionadas de várias maneiras aos atores centrais, bem como elas mesmas, desempenham performances de ações prescritas de acordo com seus papéis seculares; os participantes acreditam que estas ações prescritas expressam e incrementam relações sociais no sentido de assegurar (...) purificação, proteção e prosperidade para todos as pessoas envolvidas misticamente, ou seja fora do controle sensorial” (1966:24).

Embora os enfoques de Van Gennep(1978) e Gluckman (1966) sejam convergentes ao focalizar ritos não compatíveis com a sociedade moderna, urbana e diferenciada, considera-se aqui uma definição mais ampla que não parte da dissociação de pares de variáveis como sociedades simples e complexas, vida religiosa e laica, povos primitivos e civilizados (Peirano, 2000). Entende-se portanto ser possível pensar a ritualização no Reinado do Alto da Cruz. Essa ritualização que envolve a relação com seres e forças místicas, concorre para a auto-representação da imagem dos seus participantes enquanto membros de uma coletividade diferenciada e constituída na estruturação de conteúdos morais específicos.

Projetando suas expectativas na imagem de Nossa Senhora do Rosário os congadeiros vivenciam uma quebra com a moralidade individualista que limita o desenvolvimento de seus potenciais existenciais na medida em que determina pelo lado de fora as posições que eles podem ocupar. Inferiorizar os participantes do congado indica

uma gradiente de depreciações da capacidade de tomar decisões ou de reflexão. No olhar individualista reproduzido e incessantemente reiterado nas práticas sociais locais, legitimase a condição de incapacidade.

Desta forma os congadeiros se apoiam em sua relação com o sagrado para definir processos rituais de superação desta condição e substituindo valores individuais pela moralidade fundada na igualdade e na liberdade. Os ritos do Reinado permitem, portanto, em primeiro lugar, o fortalecimento dos laços sociais por meio da devoção a Nossa Senhora do Rosário, que estabelece o primeiro fundamento da moralidade. O segundo diz respeito à relação com os antepassados e com a memória social local, que entre a espiritualidade e o posicionamento político permitem a auto-valorização do próprio lugar dos congadeiros. Em terceiro lugar temos a proposta de relação dos congadeiros entre si, que no momento ritual propicia a experiência de superação dos limites inescapáveis impostos em função da ordem social construída em contexto de colonização. Quanto mais claros são os limites impostos a este grupo social, maior a motivação para participar em processos rituais de afirmação do grupo.

2.4. Análise ritual, liminaridade e sistemas de significação

As encenações rituais reafirmam e reforçam, simbolicamente, as fronteiras comunitárias, bem como alimentam e revigoram o pertencimento a um grupo de referência (Cohen, 1985:53). A liminaridade é visualizada como uma interface entre diferentes pontos de vista. Ou mesmo – recorrendo aqui a uma analogia – afigura-se como o momento de suspensão da máscara social apresentada por um indivíduo, grupo ou entidade e que enquanto tal oculta, dissimula ou revela aspectos da vida privada - de âmbito moral, que influenciam o modo como os atores sensíveis organizam as tensões sociais em contextos diferenciados. Protege realidades escondidas e permite a formação de repositório de significados armazenados na memória social que serve como um arquivo. Tal suspensão implica a catarse social do grupo que se imagina enquanto irmandade.

Para Turner,

'ritual' consiste em comportamento formal prescrito para ocasiões não dadas da rotina tecnológica, com referência a crenças nos poderes ou seres místicos; assim como o símbolo é a menor unidade do ritual que ainda retém as propriedades específicas do comportamento ritual, ou seja: a unidade fundamental de estrutura específica em um contexto ritual. (Turner 1964: 20)

Sendo assim, a análise simbólica vai além do exame dos vínculos sociais (Cavalcante, 2013:421). Turner identifica “símbolos dominantes” que possuem um alto grau de constância e consistência em todo o sistema simbólico” e considerável autonomia com respeito aos objetivos dos rituais nos quais aparecem, “sendo por isto facilmente analisáveis dentro de uma estrutura de referência”, enquanto “representativos dos valores axiomáticos na sociedade Ndembu como um todo”, usualmente considerados objetos de estudo morfológico. Turner distingue “símbolos dominantes” de “elementos variáveis, ou seja, “símbolos instrumentais” que servem como meios para os fins implícitos ou explícitos dentro do sistema total de símbolos que aparecem num determinado tipo de ritual. Diferem dos símbolos referenciais uma vez que seus significados são associados com poderosas emoções e desejos que podem ser conscientes ou inconscientes (Turner, 1964:34/5).

Tambiah discute como os sistemas de classificações são pensados e vividos em termos dos horizontes performativos observáveis nos rituais enquanto uma conjunção de

caracteres semânticos e pragmáticos, bem como do pensamento e da ação (Tambiah, 1985: 2), em uma leitura crítica da antropologia que de Malinowski a Turner considerou a importância do componente verbal do ritual – conforme nota Tambiah ainda não suficientemente analisado. (Tambiah, 1985:53). Este autor examina as teorias da linguagem mágica para indicar que as palavras rituais não devem ser tratadas como uma categoria indiferenciada, uma vez que nos rituais se registram diferentes formas verbais, tais como preces, rezas, canções, feitiços, bênçãos, falas e oratórias que aludem a mitos, relacionadas com igualmente diferentes atos rituais como danças, mímicas, pantomimas, oferendas, manipulações de objetos.

Para Tambiah (1995:125), o ritual tem um “aspecto dual”: de um lado ele sempre consiste na repetição de sequências que obedecem a determinadas prescrições estabelecidas na ordem do pensamento e sustentada em uma determinada ordenação cosmológica ou ideológica. De outro, todo antropólogo verifica durante as pesquisas de campo que nenhuma encenação de um rito, ainda que rigidamente prescrita, é exatamente a mesma, porque é afetada por processos peculiares ao modo de recitação oral do especialista e por certas características variáveis, tais como as características sociais e circunstâncias dos atores, os quais (excluindo-se eventos imprevisíveis e puramente contingentes) afetam assuntos como esferas de participação, interesse da audiência etc. Festas e ritos de passagem, ainda que condicionados a prescrições delimitadas, estão sempre ligados a reivindicações de status e interesses dos participantes e, portanto, estão sempre abertos a significados contextuais. Componentes variáveis tornam flexível o código referencial de cada ritual.

Tambiah define ainda ritual como um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica. Para esse autor, tais eventos são constituídos de sequências padronizadas e ordenadas de palavras e atos, frequentemente expressas em múltiplos meios, cujo conteúdo e arranjo é caracterizado em grau variável de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual em suas características constitutivas é performativa em três sentidos (Tambiah, 1985: 128), como será exposto a seguir.

Tambiah primeiramente, toma o sentido austiniano de asserção performativa, dizendo em que circunstância está também afirmando alguma coisa como um ato convencional. Para Searle (citado por Tambiah, 1985:13), o dizer da fala ilocucionária é “fazer uma ação”. Esse ato, “conformado a uma convenção” e “apropriadamente a circunstâncias”, é submetido a julgamentos normativos de felicidade ou legitimidade e não a testes racionais de verdade ou falsidade. Os rituais como atos performativos podem estar sujeitos a dois diferentes tipos de regras: reguladoras, que orientam uma atividade preexistente, atividade cuja existência é independente de regras, como “comer à mesa”; e constitutivas, de atividades cuja existência é logicamente dependente de regras, como jogar xadrez ou futebol. As asserções performativas são atos de fala que produzem o efeito ilocucionário de “realizar uma ação” “conforme uma convenção” em “circunstâncias apropriadas” (Tambiah, 1985:135). Nem sempre tal ato pode ser caracterizado como “constitutivo”, ou seja, caracterizado pelo fato da intenção ilocucionária provocar o efeito perlocucionário desejado. Se, ao contrário, a ação não acarretar o efeito perquirido sobre o receptor, o ato caracteriza-se como regulativo. O ato desvincula-se de seus efeitos.

Nos rituais do Reinado grande incerteza é gerada não só pelos contextos circunstanciais que acolhem as ações, que vão desde o clima até as relações internas ao

grupo e com grupos apoiadores ou detratores das atividades; mas também pelas relações estabelecidas com as guardas visitantes. A previsibilidade permite que a equipe de produção consiga alguma margem de controle das circunstâncias. A indeterminação neste ponto não é lamentada, mas admitida como parte do processo. Do contrário ele seria rígido e protocolar. No entanto é imprevisível o comportamento guardas visitantes e das relações diplomáticas estabelecidas entre elas. Há sempre o risco de uma guarda ofender a outra, de forma deliberada ou não, e que esta situação gere uma disputa de forças espirituais. As demandas, como são chamados os feitiços que as guardas jogam entre si quando em disputa, dão vazão a uma energia que pouco tem a ver com o fundamento da devoção a Nossa Senhora do Rosário, e que se limita a indicar o poder ou a maior habilidade de uma guarda em relação às outras, trazendo para a *communitas* uma força de dominação ou pelo menos de submissão do outro seu semelhante.

Em segundo lugar, Tambiah (1995) considera como os rituais usam múltiplos meios pelos quais os participantes experimentam o evento intensivamente. Implica uma realização dramática, cuja estrutura distintiva inclui estereotípias e redundância – que tem algo a ver com a produção de um sentido de comunicação ampliada, intensificada e integrada. No ritual, os participantes entoam cantos, músicas expressam fórmulas verbais ou fornecem dádivas materiais no serviço de estreitar comunicação. Tais meios causam certos impactos nos oficiantes e participantes, bem como emissores e receptores da mensagem (Tambiah, 1995:145). Este ainda é o caso das demandas, que afetam os interlocutores em uma guerra espiritual entre aqueles que se idealmente se colocariam em condição de fraternidade. Mas ainda é possível observar esse aspecto descrito por Tambiah no contexto das performances, em que o grupo inteiro enuncia discurso elaborado por meio de toques, cantos e danças. Isto é, trata-se de um coletivo coeso, harmônico e equilibrado o suficiente para expressar um conteúdo singular, reconhecido por todos. A comunicação entre os indivíduos participantes, desta forma, se torna ampliada e direta.

Em terceiro lugar, Tambiah (1995) indica que os rituais recebem sentido de valores indexicais (Peirce, 2000) ligados aos e inferidos pelos atores durante a performance. As características indexicais mostram diretamente como aspectos interpessoais de hierarquia e privilégio são validados e encenados pelas exigências do próprio ritual. Indaga como os índices no ritual remetem a uma estrutura dupla, ou seja, tanto às significações associadas à ordenação cosmológica do mundo, quanto a status sociais que dizem respeito ao meio social imediato e aos papéis nele desempenhados. Neste caso signos decisivos como as espadas dos capitães e os rosários que todos os congadeiros portam são utilizados como ferramentas durante as performances e indicam as posições dos participantes durante a encenação dos rituais. Quando expressam sua perspectiva sobre os dramas sociais, por exemplo, os ritos do Reinado fazem referência a situações vividas em contexto de estrutura social, e a rejeitam, como no caso da embaixada, que será visto a seguir.

3. Divergências entre pontos de vista

A retomada dos rituais celebrados durante o Reinado, sua objetificação em registros materiais e análise, permite observar o conteúdo que os congadeiros expressam como um olhar sobre si mesmos e sobre sua própria atuação em sociedade. Tal perspectiva diverge de olhares que reúnem e classificam todo tipo de expressão popular na categoria de

folclore. Apresentamos aqui o ritual da embaixada, realizado no Reinado de 2012, e que constrói um discurso bastante coeso sobre o modo como os congadeiros observam a posição dos negros na sociedade, e também aquilo que se almeja em termos de transformação das estruturas sociais.

3.1. Embaixada

Membros de diferentes etnias africanas passaram a se reconhecer na memória representada nos rituais das embaixadas. A pesquisa de Marina de Mello e Souza (2006) reuniu descrições de embaixadas realizadas nos séculos XVII, XVIII e XIX que representavam a adesão dos africanos à igreja católica. Segundo a autora os europeus viam nisso a legitimação dos discursos sobre a superioridade da civilização ocidental, identificando nas embaixadas um movimento dos negros no sentido de se aproximar dos europeus. Do outro lado, do ponto de vista dos negros, as embaixadas recuperavam a memória de uma negociação, uma adesão voluntária e em termos. É interessante observar a transformação por que esse ritual passou após o 13 de maio de 1888, no processo de construção de liberdade. Os rituais de embaixada que se realizam no Reinado do Alto da Cruz mantêm o caráter de missão diplomática em relação à Igreja Católica, advogando a reversão de relações estabelecidas no sentido do reconhecimento da condição de igualdade na estrutura social.

Entendemos o esforço feito pela comunidade para a retomada da celebração do Reinado na forma de organização comunitária com base em vínculos de irmandade imaginada por membros de um grupo de companheiros integrados por sentimentos de fraternidade e que visualizam vivências em comum em termos de passado e futuro. Na trilha de Victor Turner (1974:102), a *communitas* contrapõe-se à estrutura social: apesar de admiti-la como fundo, implica concomitantemente a crítica de seus princípios.

O grupo foi estimulado por experiências de outras guardas, em que os capitães foram buscar os saberes necessários para levantar suas bandeiras. Ou antes, nas quais foram buscar informações que lhes permitissem vislumbrar seu próprio caminho e construir sua própria tradição do Reinado do Alto da Cruz com referência à memória compartilhada localmente. Os congados e as expressões de culturas locais fortaleceram-se no debate sobre patrimônio imaterial e por tentativas de construção de políticas para sua valorização. Relaciona-se ainda ao desenvolvimento das tecnologias de comunicação digital, que favorecem o exercício da liberdade de expressão, à possibilidade de se fazer notar por um público mais amplo, e de se abrir a perspectivas diferentes daquelas sustentadas pela cultura hegemônica ao permitir a troca de informações com outros grupos sociais que se entendem como herdeiros da diáspora africana.

Parte desse processo de construção de lugar de fala relaciona-se a práticas de memória. A construção do lugar pós-colonial evidencia a relação de complementaridade com a realidade estruturada. É como o reconhecimento da existência de algo que parece ter sido, por algum motivo, abstraído do projeto moderno, tornado invisível, embora estivesse lá. Sempre foi possível observar na embaixada a expressão concreta dos anseios de um grupo social, o que reverte o processo de apagamento do discurso enunciado a embaixada, ao apartá-la de qualquer relação com a vida cotidiana,

Devido à grande quantidade de participantes do Reinado em Ouro Preto, a equipe de organização usualmente propõe a realização da missa de domingo ao ar livre, em um

palco montado ao lado da Capela do Padre Faria. Devido às chuvas entre 2011 e 2012, o Reinado teve a participação de poucas guardas. O Padre que celebraria a missa decidiu fazê-lo na Igreja de Santa Efigênia, embora ela ainda estivesse em fase final de restauração. As portas ainda estavam fechadas quando um dos mestres da Guarda de Moçambique 13 de Maio disse para o padre ouvir lá dentro:

“A senzala de negro está em festa,
vamos todos correr para ver
é a carta de alforria
que a Princesa Isabel mandou trazer”

E depois deu o tom de seu canto com um longo grito de lamento, meio suspiro, meio chamamento. De acordo com Kédison Geraldo, coroadado Mestre de Moçambique no Reinado de 2015, a ordem dos versos surge em fluxo na mente dos que cantam. Os versos existem, mas não há uma preparação anterior. A embaixada nesse caso surge na mente daquele que a entoava quase como um desabafo feito em estado de consciência próximo ao transe. Sua voz expressa o sentimento de um povo, e naquele instante, do lado de fora da igreja, ele sustenta um contato íntimo com esse povo, com o sagrado e também com os antepassados. Uma embaixada se concretiza com base na interação entre grupos que apresentam identidades contrastantes. O outro, aqui, é representado pelo Padre, líder de sua paróquia. O Capitão do Moçambique cantou:

“No dia 13 de maio
uma assembléia trabaiô
nego véio era cativo
a princesa libertô

Nego véio era cativo
a princesa libertô
nego véio era escravo
nego já virou senhô

No tempo da escravidão
moço branco quem mandava
quando senhô ia a missa
era nego quem levava

Quando senhô ia a missa
era nego quem levava
senhô entrava pra dentro
nego cá fora ficava

Quando senhô ia a missa
era nego quem levava
se nego tava cansado
de chicote ele apanhava

Se nego tava cansado
de chicote ele apanhava
chegando na sua senzala
era que nego véio rezava

Chegando na sua senzala
era que nego veio rezava
pedindo a Deus do céu
que tenha pena dessas almas”

E concluiu com os seguintes versos, que foram repetidos até que as portas se abrissem, os congadeiros entrassem e se acomodassem:

“Sinhô padre abre a porta
porque nêgo quer entrar
quer ouvir a Santa Missa
que o sinhô vai celebrar.”

É evidente que os versos fazem referência à condição inferior dos negros na estrutura social. Eles dão forma a um sentimento que é muito maior do que a tradução em palavras poderia indicar: uma memória socialmente compartilhada que recupera situações de sofrimento. O espaço da igreja era interdito aos negros, que embora católicos eram relegados ao lado de fora. Eles rezavam na senzala, e se ficassem cansados de carregar os senhores para a missa, apanhavam de chicote. É menos o conteúdo episódico dos versos que importa, e mais o sentimento geral de segregação e controle. Embora as relações de dominação sejam projetadas no passado, o sentimento evocado é percebido pelos congadeiros como presente em suas relações cotidianas. A embaixada demanda que as portas sejam abertas aos negros, que se cumpra a condição de igualdade referendada pela Lei Áurea.

O exemplo extraído da Missa Conga nos permite identificar um modo possível das relações vividas na *communitas* se impregnarem dos sentimentos presentes na estrutura social, elaborando uma espécie de testemunho. Quando o Mestre de Moçambique entoava sua embaixada ele não se apropria de fatos históricos para construir um argumento crítico sobre a realidade vivida. O que ele faz é evocar um peso, um sentimento de opressão compartilhado. Quando fala de segregação (o branco entrava na igreja e o negro cá fora ficava), de violência (se o negro ficasse cansado apanhava de chicote) e da variedade de relações de submissão e controle exercidas pelos brancos, o mestre moçambiqueiro elabora uma forma para representar os sentimentos experimentados em suas vidas cotidianas. Na liminaridade os mestres de Moçambique conseguem extrair dos congadeiros presentes os sentimentos de inferioridade e opressão que eles tendem a sublimar no dia a dia. Na embaixada esses sentimentos são trazidos à superfície, são elaborados, reinterpretados e purificados por Nossa Senhora do Rosário na medida em que são expressos.



Inserir foto 06

Legenda: Após a embaixada em 2012, os congadeiros e moçambiqueiros se organizam nas primeiras filas da Igreja de Santa Efigênia para assistir à Missa Conga. Vista do coro da Igreja de Santa Efigênia. Trata-se de um momento raro, uma vez que em geral a Missa Conga é celebrada em um palco montado ao ar livre, próximo à Capela do Padre Faria.

Créditos: Autor 2012

3.2. A Igreja de Santa Efigênia

A encenação da embaixada pressupõe uma igreja com suas portas fechadas. É interessante notar que a Igreja de Santa Efigênia foi construída por negros livres e escravos, e que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia nos séculos XVIII e XIX cumpria à risca o papel de acolhimento, asilo e proteção de seu povo. Tratava-se, como demonstra o historiador Lázaro Francisco da Silva (1997), de um espaço político no qual os grupos sociais dominados subvertiam a ordem hegemônica ao se expressarem e ao definirem estratégias de interferência na estrutura social. Entretanto, a igreja faz parte do perímetro urbano tombado pelo IPHAN e reconhecido pela UNESCO como patrimônio da humanidade, e justamente naquele período suas portas estavam fechadas devido a um longo processo de restauração. Quando o moçambiqueiro expôs a necessidade de abrir as portas da igreja, ele expressou um sentimento de toda a comunidade local, que naquele momento encontrava-se ressentida com aquelas portas cerradas por um período de mais de dois anos.

O Reinado do Alto da Cruz relaciona-se à figura Chico Rei e ao espaço da Igreja de Santa Efigênia. Este edifício encontra-se associado à necessidade dos grupos vindos do continente africano se apropriarem do território físico e simbólico que passaram a ocupar no movimento diaspórico, bem como da riqueza produzida pelos escravos. Para a comunidade vinculada à Guarda de Congo, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia é uma referência, um lugar de asilo diante das relações de opressão e fadiga. Simbolicamente a igreja acolhe suas motivações, como um recinto próprio para negros e brancos pobres transfigurado em lugar de fala pós-colonial. Aqui, as rocálias rococó, as conchas que decoram as colunas e os altares, cedem lugar aos búzios de Ifá. Silva (1997), encontra ainda representações de falos e de vaginas, de machados em referência a Xangô, e de inhames que são ofertados aos orixás, aos voduns e aos inquices. É um anseio pela apropriação do território, de construção de um refúgio onde fosse possível agir conforme as próprias regras.

A Igreja de Santa Efigênia está localizada no cume da ladeira de mesmo nome. Ali termina a chamada Zona de Proteção Especial, definida pelo perímetro protegido como Monumento Nacional desde 1933. A igreja é vista de muitos pontos da cidade, por todo o caminho que vai da “Curva do Vento” (a entrada da cidade para que vem de Ouro Branco), até o Antônio Dias. É vista das Lages e do Morro de Santa Quitéria. Do alto de suas torres observamos praticamente toda a cidade. Acima da escadaria há um adro onde os congadeiros dançam frequentemente, harmonizando as energias antes de entrar no espaço sagrado a que eles consideram a casa da mãe de todos, dos Irmãos do Rosário, e por extensão a própria casa. Uma imagem de Nossa Senhora do Rosário esculpida por Aleijadinho repousa em um nicho na fachada da igreja. Para os congadeiros, o valor da imagem está em seu vínculo com Nossa Senhora, pouco importando o culto ao autor, promovido por uma política patrimonial voltada para a materialidade dos objetos em si e para uma relação questionável com o mercado de bens culturais.

No interior da igreja observamos os santos negros nos altares, dentre eles Santa Efigênia e São Benedito, em nichos decorados com uma linguagem imprópria aos paradigmas apostólicos romanos, como os mencionados por Lázaro Silva. No altar principal há a imagem de Nossa Senhora do Rosário, e logo acima do baldaquino dourado que a protege, pintado em um espaço definido por uma balaustrada, observamos a figura de um papa negro. Identificamos como papa porque ele porta a cruz e a tiara papal. Tal pintura, assim como os tetos de muitas igrejas mineiras, foi recoberta durante todo o século XIX até meados do XX, por uma camada de tinta branca. A proposta parece ter sido a de apagar elementos de identidade das ordens terceiras em um momento em que o poder e o controle sobre esse patrimônio físico foi transferido para as paróquias. Isto é, em um momento histórico em que o vaticano definiu uma política de submissão das ordens terceiras e apropriação de seus bens.



Inserir Foto 07

Legenda: Papa negro pintado no teto do altar mor da Igreja de Santa Efigênia. Tal pintura foi encomendada pela Irmandade do Rosário, e foi escondida durante longos anos por uma camada de tinta branca.

Crédito: Autor, 2014.

Na interação dos congadeiros com a Igreja de Santa Efigênia vemos a possibilidade de enriquecer o potencial de ressonância dos signos. A contemplação dos objetos paralisa os sentidos do expectador, apelando para o aqui e agora da interação. O poder de tal objeto extrapolar suas fronteiras formais para atingir um contexto mais amplo, evocando no expectador as forças culturais dinâmicas e complexas, das quais este emergiu e configura a unidade da visão de mundo (Greenblatt 1991:42, Gonçalves, 2007). Já a percepção mental isola o objeto de seu contexto imediato concentrando nos detalhes. Quando isso ocorre, abre-se a possibilidade da ressonância que implica na recontextualização criativa do objeto nos contextos vividos. Essa ressonância ultrapassa inclusive os objetos concretos e se realiza também em performance. O cheiro do interior da igreja, a luz própria daquele espaço, a marcação suave das caixas e a harmonia dos cantos criam a circunstância para uma recuperação visceral do sentido de unidade do grupo social em meio a relações de memória, de devoção e de solidariedade.

Ao assumir o Reinado como uma herança legada por Chico Rei, a Guarda de Congo do Allto da Cruz se imbuíu da responsabilidade de organizar a celebração em Ouro Preto, fortalecendo toda uma rede social de Guardas de Congo mineiras. Desta forma há o preenchimento de uma lacuna que tende a adensar o processo de emancipação social dos congadeiros no estado. A realização do Reinado em Ouro Preto amplifica os discursos compartilhados pela comunidade ampliada dos congadeiros de Minas Gerais. A celebração se vincula necessariamente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia e à sua

irmandade. Uma guarda de congo de outro lugar não poderia celebrar o Reinado de Chico Rei ali sem invadir o espaço da guarda local, o que poderia gerar algum conflito.

Na ocasião do terceiro Reinado, em 2011, havia um discurso de que a Guarda do Alto da Cruz seria a mesma guarda do tempo de Chico Rei, e que o Capitão Rodrigo dos Passos seria descendente direto do rei africano. Perguntado sobre isso ele foi evasivo: “diz que é assim.” Mas à medida em que o Reinado se fortaleceu, essa informação deixou de ser repetida nos anos subsequentes. O desconforto do Capitão diante deste discurso era evidente, porque ele só podia afirmar o que lhe fora passado por seu pai: ele estava certo de que a capitania da guarda estava em sua família desde o tempo de seu avô paterno, e que antes de vir para o Alto da Cruz a guarda existia no bairro de Saramenha, em Ouro Preto. A existência da guarda em Ouro Preto é anterior à entrada de seu avô, que migrou da região de Brás Pires (MG) em meados do século XX.

As formas de organização internas ao Reinado e as práticas congadeiras materializam normas de comunicação entre as guardas e a própria realização dos rituais em toda sua densidade. Tais estruturas existem para cumprir a função de permitir ao participante ascender ao estado de espírito necessário para a vivência dos valores da *communitas* – é a experiência desse estado de consciência diferente daquele que se vive em contexto de estrutura social que é relevante. A condição de existência do Reinado se vincula então à função que ele exerce no movimento em direção à antiestrutura social.. As formas são atualizadas no tempo e são reinventadas nesse processo em historicidade, conforme as contingências que se apresentam no aqui e agora.

As guardas de congo incorporaram elementos da memória das comunidades às práticas que realizam. Elas o fazem de modo a distinguir-se de outras guardas no conjunto universo dos Irmãos do Rosário. As singularidades de cada guarda se explicitam em tudo o que é formal, dos trajes aos rituais, nas festas da comunidade em que se vive, ou nas visitas a outras áreas. O reconhecimento e o dever de manutenção das tradições formam elos entre os congadeiros, e esses elos são fundamentais no movimento para a vivência da *communitas*. São muitas as forças atuantes nos contextos singulares de realização que interferem nessas escolhas, sejam internas ou externas.

O drama é ritualizado e encenado neste momento de modo a reverter as relações regulares. A estrutura dramática cumpre o objetivo de elevar os congadeiros à condição de igualdade com seu opressor, de modo a libertar-se da posição definida por antecedência pelo olhar do branco. A performance visa completar processo que não se esgota em reducionismos cognitivos (Turner; 1982:91). Isto é, a encenação envolve a vivência concreta de sentimentos e desejos que escapam das descrições em linguagem e por consequência acabam por ser negligenciados pela ordem hegemônica como se não existissem. Todo o sentido da embaixada é evocado em seu processo performativo, e o drama que é narrado e apresenta a vivência da condição diaspórica em relação aos brancos.

3.3. Projeções

O Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia tem um Rei e uma Rainha perpétuos. Além desses, por vezes as Guardas de Congo fazem homenagens a colaboradores locais. Somente os perpétuos passam pelo ritual de coroação. Durante a festa de Santa Efigênia no ano de 2015 foi coroada a Rainha Perpétua do Moçambique de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, Sra. Maria da Conceição Inácio Moutinho. Diz-se também coroação de Capitão, e nesta ocasião João Henrique Silvério, filho de Kátia Silvério, recebeu seu Rosário de Nossa Senhora de contas escuras, sua estola, seu chapéu, e

seu bastão, signos de identificação do Moçambique. Maria recebeu Rosário, Capa, Coroa e Cetro. Dentro da Igreja de Santa Efigênia os Moçambiqueiros cantavam em ritmo de ladainha, conforme os objetos eram passados aos protagonistas do ritual:

Arrecebei, Capitão,
Arrecebei, Capitão,
O Rosário de Nossa Senhora,
Arrecebei, Capitão.

O mesmo se cantava em relação à Rainha, no momento do recebimento da Capa, por exemplo:

Arrecebei, Sá Rainha,
Arrecebei, Sá Rainha,
O Manto de Nossa Senhora,
Arrecebei, Sá Rainha.

O que acontecia ali era a transferência de objetos de poder, que passam não somente a representar Nossa Senhora do Rosário, mas que se tornam elementos de comunicação direta com o sagrado. A Coroa de Nossa Senhora só é de Nossa Senhora se Maria se imbuir de seus valores divinais para além de uma representação. O compromisso e a performance ritual reside justamente no fato de que ao receber tais bens materiais, tanto João Silvério como Maria Moutinho se comprometeram a incorporar os sentimentos e os valores identificados em Nossa Senhora do Rosário. Tais valores se articulam intimamente à memória do grupo social do qual fazem parte. A força dos objetos não se esgota em uma representação simbólica, mas a ultrapassa no sentido de que a partir do momento da coroação, eles se tornam instrumentos de trabalho. São ferramentas para a ação, de modo a concentrar energia e nutrir seus guardiães. Essa característica fica evidente no canto em que João recebe das mãos de sua mãe o bastão de Capitão:

Esse bastão é de jacarandá,
Esse bastão é de jacarandá,
São Benedito consagrou,
Nossa Senhora mandou lhe entregar.

A qualidade do jacarandá é a de ser uma madeira dura e resistente. É signo de força, consagrado por São Benedito, o que indica uma relação indexical com o sagrado. Mais ainda, foi enviado por Nossa Senhora para que ele lidere, ou ajude a liderar seu povo. O verso remete à escolha feita por Nossa Senhora e, no caso de João, portar o bastão é ao mesmo tempo uma honra e uma graça. Os versos seguintes foram cantados na sequência, quando Maria recebeu o cetro:

Nossa Senhora, onde me chamar eu vou
Nossa Senhora, onde me chamar eu vou
No palácio da Rainha, nunca vi tanta fulô
No palácio da Rainha, nunca vi tanta fulô

Ainda aqui há uma resposta a essa graça concedida por Nossa Senhora, a Rainha, de permitir que Maria Moutinho e João Silvério portem seus objetos sagrados e os utilizem para guiar seu povo. Há uma complexidade nas relações concretas e simbólicas produzidas nos contextos rituais do congado que parecem ser invisíveis da perspectiva dos intelectuais modernos. Tal complexidade é apagada quando a única perspectiva que serve de referência

à construção de discurso é o olhar externo, daquele que não só não participa, como também pressupõe a inferioridade daqueles a produzem.

Edison Carneiro, por exemplo, inicia seu texto sobre Congada com a seguinte definição: “A coroação de reis do Congo parece ter sido um divertimento tolerado, senão mesmo criado e estimulado, pelos senhores de escravos, como elemento de dominação da mão-de-obra servil.” (Carneiro; 2008:40). Por esse ponto de vista a tolerância da cultura do outro tem como foco uma relação voltada para a produtividade econômica, e de modo algum se confunde com o reconhecimento da legitimidade da visão de mundo que tal prática cultural introduz no encontro interétnico. Nesse caso a diversidade de grupos culturais africanos foi reduzida pela perspectiva dos europeus, a uma única categoria, a dos negros. Tudo o que se encontra nesta categoria passa a ocupar fatalmente posição de inferioridade em relação às referências culturais do ocidente.

Edison Carneiro busca definir a tradição do Trono Coroado segundo a referência do colonizador. Esta abordagem limita o potencial de reversão da ordem estruturada latente na prática de coroação dos reis negros. O Reinado, entretanto, pode ser descrito não como um divertimento tolerado pelo outro mais forte, que teria o benefício de apascentar os grupos dominados na sociedade colonial, mas como algo capaz de criar laços entre esses grupos, catalizar o processo de elaboração de suas memórias sociais e introduzir na prática cotidiana os valores vividos em contexto de *communitas*. Este é o ponto de vista que adotamos, e que nos permite observar o fortalecimento do movimento dos congadeiros, e cujo desenvolvimento ultrapassa em muito os limites conceituais que descrevem esta prática cultural diaspórica como totalmente condicionada pelo saber colonial.

4. Conclusão

A retomada, ou mesmo a reinvenção, dos ritos do Reinado subverte justamente a visão que determina o lugar dos negros como distanciado dos lugares de cultura nacional. Nos momentos rituais eles são sujeitos e protagonistas nos contextos cósmicos e espirituais que criam nas encenações envolvendo o congado. Nos ritos encontramos toda a realidade que importa, e a vivência da *communitas* colabora para a organização de seus mundos interiores diante da possibilidade de relativizar a perspectiva de sujeitos. Ao fazê-lo, tornam explícitas as relações de dominação e de juízo de valor que tendem para a subalternização dos negros. Colaboram ainda para a crítica da ideologia contida nas práticas sociais de segregação e hierarquização dos diferentes grupos que se organizam na sociedade.

Os congadeiros estão bastante longe de propor um novo paradigma de organização social. O que os rituais demonstram pela integração e unidade do coletivo diante da prática devocional, é a falibilidade da ideologia nacional. Mais do que isso, os ritos reencenam a intensidade das práticas de coerção. Ao buscar os caminhos para experimentar a urgência das relações de *communitas*, os participantes da Guarda de Congo recusam ocupar a posição a eles destinada. Seus ritos não coincidem com a ideia de folclore como forma de objetificar e distanciar as experiências rituais como elaborações primitivas, com pouca efetividade nas relações que realmente vivenciam na estrutura social. Deixam de reconhecer, na duração da encenação, a superioridade do olhar do outro, que são forçados a assumir em seu cotidiano, e habilitam-se a viver uma experiência alternativa na qual é possível atingir satisfação.

Neste sentido apropriam-se dos conteúdos significativos do patrimônio constituído em momentos passados da história, reformulando-os em termos de suas aspirações atuais. A retomada da realização dos rituais religiosos do Reinado no Alto da Cruz promove a catalização dos sentimentos sufocados. Não se constitui, porém, em um conjunto de ações deliberadas no sentido de transformação das formas de organização da vida na cidade. Os participantes não parecem ter a intenção de modificar a estrutura social, mas sim a de viver em plenitude as relações sociais possíveis na antiestrutura.

Quanto maior é a pressão vivida nas arenas sociais a força para irromper limites é proporcional à pressão exercida pela ideologia que reitera a subalternização dos negros, incessantemente repetida desde o século XVIII e epidermizada em confrontos vivenciados na encenação. O lugar de fala pós-colonial surge na ruptura que o Reinado promove por meio da reunião dos congadeiros com o sagrado, com seus antepassados e consigo mesmos, enquanto grupo que compartilha memórias de dominação.

No exame da experiência concreta dos rituais que podemos examinar o discurso do Reinado enquanto gesto de reversão da ordem social. A reificação dos rituais em relatos e registros torna possível transcender da antiestrutura para a estrutura, isto é, fazer o caminho inverso na liminaridade, de modo a propor a transformação da realidade experimentada no Alto da Cruz em Ouro Preto em função dos valores do Reinado. O olhar lançado da estrutura social para os rituais realizados na antiestrutura permite a expressão deste lugar de fala pós-colonial. O reconhecimento da complexidade de sentimentos que emerge nas dinâmicas rituais das Guardas de Congo faz com que a historicidade das práticas sociais se torne visível. A descrição ou a narração desses sentimentos dá concretude às relações cotidianas de opressão, e deste modo permite a reflexividade experimentada a partir das relações de *communitas*.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Mário. 2002. “Anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 30: 271-288.

CABRAL, Henrique B. da Silva. 1969. *Ouro Preto*. Belo Horizonte: s. ed.

CARNEIRO, Edison. 2008. “Congadas”. In: CARNEIRO, Edison (org.) *Dinâmica do Folclore*. São Paulo: Martins Fontes. pp.40 – 51.

CAVALCANTE, Maria Laura Viveiros de Castro. 2013. “Drama, Ritual e Performance em Victor Turner”. *sociologia&antropologia*. 03(06): 411- 440.

COHEN, Anthony P. 1992. *The symbolic Construction of Community*. London: Routledge.

FANON, Frantz. 1968. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

AUTOR, 1987.

GLUCKMAN, Max. 1966 (1962). “Les rites de Passage”. In: *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press. pp. 1-52.

GLUCKMAN, Max. 1971 (1963). *Order and Rebellion in tribal Africa*. London: Cohen and West.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2007. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Iphan-MinC.

GREENBLATT, Stephen. 1991. “Resonance and Wonder”. In: LAVINE, Steven D. (Org.). *Exhibiting cultures. The poetics and politics of museum display*. Duhan: London: Duke University Press. pp. 42- 56.

LARCOM, Joan. 1983. “Following Deacon: The Problem of ethnografic reanalysis (1926-1981)”. In: STOCKING JR, George (org.). *Observers Observed. Essays on ethnographic fieldwork*. (ed.: George Stocking Jr). Madison: The University of Wisconsin Press. pp. 175-195.

LEACH, Edmund. 1989 (1954). *Political Systems in Highland Burma*. London: Athlone.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. “Raça e História”. In: *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp 328-366.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henry. 1973. *Sacrifice: its nature and function*. Chicago: University of Chicago Press.

MORAIS, S. S.; ARANTES, A. A.; RAMASSOTE, Rodrigo M. 2015. “Trajetória e desafios do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC): Entrevista com Antonio Arantes”. *Revista CPC*, 1: 221-260.

PEIRANO, Mariza. 1995. *A favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

PEIRANO, Mariza. 2000. *A análise antropológica de rituais*. Série Antropologia 270. Brasília: Universidade de Brasília.

RUAS, Eponina. 1964. *Ouro Preto: sua história, seus templos e monumentos*. Belo Horizonte: Estabelecimentos Gráficos Santa Maria, S.A.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. 2000. “A História como Trauma”. In: SELIGMANN-SILVA, Marcio (org). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta. pp.73 – 98.

SILVA, Lázaro Francisco da. 1997. O Papa negro e os homens pretos. *LPH – Revista de História*, 7: 119-138.

SOUZA, Marina de Mello e. 2006. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. 1985. *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.

TURNER, Victor. 1964. "Symbols in Ndembu Ritual". In: GLUCKMAN (org.). *Closed Systems and open minds: The limits of naïvety in social anthropology*. London: Edinburg & London.

TURNER, Victor. 1966 (1962) "Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual: an Interpretation". In: *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press. pp. 175-181.

TURNER, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press. (Edição brasileira: EDUFF, 2008).

TURNER, Victor. 1982. *From Ritual do Theatre: the human seriousness of play*. New York: PAJ Publications.

VAN GENNEP, Arnold. 1978. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes.

VELHO, Gilberto. 2006. "Patrimônio, negociação e conflito". *Mana* [online], 12 (1): 237-248. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100009>.